

Monika Walter (Berlín)

La imaginación de moro historiador y morisco traductor: algunos aspectos de la ficticia autoría en el *Don Quijote*

Empiezo aparentemente haciendo un rodeo por la literatura latinoamericana. Las novelas *Cien años de soledad* y el *Don Quijote* (=DQ) comparten algo más que una popularidad semejante. Es evidente la afinidad artística entre los dos pseudo-cronistas casi siempre misteriosamente ausentes: el gitano Melquíades y el moro Cide Hamete Benengeli. El mismo Gabriel García Márquez y sus críticos han interpretado la novela colombiana como una reescritura de la obra cervantina. Reescritura tanto de la novela histórica fabulosa como de la crónica anovelada, pero resaltando detrás de tal modelo narrativo una fuente importante, o sea, la historiografía americana con su mestizaje de leyendas y mitos, su confluencia de profecías históricas de las tres religiones mundiales y las cosmovisiones indígenas. Y ha sido precisamente este mestizaje de disparidades religiosas y culturales que se ha reconocido por los intelectuales latinoamericanos contemporáneos como las señas de identidad y modernidad de su literatura continental (García Canclini 1989).

Américo Castro fue quién llamó la atención sobre el lugar pluricultural de hallazgo del original árabe en el Toledo del capítulo nueve de la primera parte, sobre el encuentro de «cristianos viejos y nuevos, vizcaínos, catalanes, castellanos, aragoneses, andaluces, gallegos, moriscos, e incluso hebreos» (Castro 1967: 5). No obstante, los cervantistas no han ido tan lejos en la interpretación de esta hibridación cultural del *Quijote*, señalándola más bien como una «hibridization» (El Saffar 1975: 90) de los recursos estéticos. Y el eco moderno de estas hibridaciones en la novela latinoamericana lo han aceptado los críticos latinoamericanos antes que los cervantistas europeos como una oferta comparativa.

En todo caso, en el último decenio ha entrado en acción en España, y con referencias claras a la obra histórica y crítica de Américo Castro, una discusión en torno a la «hispanidad» que busca puntos de arranque tanto en la «realidad cosmopolita y pluricultural de la edad premoderna de las culturas ibéricas» como en el mestizaje cultural de una Hispanoamérica moderna, según el filósofo español Eduardo Subirats en su libro más reciente *El continente vacío* (Subirats 1994: 498).

Inscrito en esta perspectiva actual, aquel rodeo en torno a la literatura latinoamericana puede acreditarse por ello como un nuevo acceso a la obra cervantina, en lo posible precisamente a los estratos profundos de una hibridación vital de culturas muy diferentes.

Entretanto fue otra vez Américo Castro quien denegó precisamente a Cide Hamete Benengeli toda suerte de referencia a una realidad pluricultural semejante: «No creo deba buscarse fuera del Quijote ni de España la motivación y la función de Cide Hamete [...]» (Castro 1967: 5-6). Y no solamente los interrogantes de Castro sobre el «cómo y porqué» de Cide Hamete han provocado una serie de respuestas brillantes, entre otros de Ruth El Saffar, Marthe Robert, Bruce Wardropper. Casi todos ellos han estudiado prioritariamente la encarnación de la conciencia narrativa múltiple del Cide. El truco de escritura, el hecho de que el primer autor ficticio sea un moro y su traductor un morisco, llevó a muchos de estos críticos al centro de lo que han venido en denominar la naturaleza de la narrativa moderna. Empero, localizamos esta modernidad del Quijote siguiendo aquí a Alban F. Forcione, en un «discovering the poetic possibilities of historical reality» (Forcione 1970: 4), y concebimos lo histórico como una experiencia cotidiana popular y contemporánea. Entonces el juego con el prejuicio — «no se espera una verdad de los moros, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas» (DQ II, 3, 60) como declara categóricamente Don Quijote —, este juego moverá mucho más de lo que podría ser el remolino desatado por todos los conceptos teóricos inherentes a la mimesis literaria. Tomemos asimismo en serio el prejuicio como elemento esencial dentro de la experiencia contemporánea — real e imaginaria — de los lectores. También en ese caso podremos evocar las figuras del moro y del morisco aljamiado como la vivencia cotidiana de las zonas culturales de contacto de la España del 1600. Siguiendo el sentido del debate actual — «los matices orientales de una hispanidad fundamentalmente occidental» (López-Baralt 1985: 29) —, se acentúa la dimensión hispanoárabe de esta mimesis de experiencias cotidianas histórico-concretas. Sin perjudicar el cúmulo de análisis de la autoría fingida de *Don Quijote*, aparecerán aspectos y cuestiones aún no agotados de los cuales quiera aludir en este contexto sólo a dos.

En primer lugar el hecho de que Cervantes nombre a dos árabes como autores con igualdad de derechos en esta comunidad de escritura está tal vez más estrechamente vinculado con el tema morisco que lo observado hasta ahora. Esto significa que al moro historiador y al moro aljamiado traductor se les habrá de ver más intensamente una triple función de narrador, de carácter y de espectador participante y se les habrá de tomar igualmente en serio, según la recomendación de Ruth El Saffar, como «expresión de postura frente a la exterior y frente al género novelesco» (El Saffar 1975: 44). En esta postura doble, sin embargo, es posible que también sean represen-

tantes más nítidos de un nuevo arquetipo de historia anovelada que se visualiza en la novela morisca y la literatura aljamiada que mucho tiempo, como hoy sabemos injustamente, fueron descalificadas como un «débil eco de grandezas hacía mucho tiempo desvanecidas», así lo plantea Américo Castro, o como una variante menos afortunada de los libros de caballería (Castro 1967: 6).

En segundo lugar, la comunidad de escribientes de Toledo provista inequívocamente de la *marca* histórica (Gómez-Mariana 1982) de una famosa escuela de traductores, también debiera verse como expresión de aquella sensibilidad mudéjar discutida tan detalladamente por Castro, una mentalidad intelectual abierta para la alteridad cultural, religiosa y epistemológica que encarnan de la forma más característica junto a Alfonso el Sabio y el «arabicus christianus» Ramon Llull (Heusch 1991). Sólo el lugar imaginario de escritura de *Don Quijote* evoca por consiguiente esta tradición de coexistencia de distintos sistemas de cultura y pensamiento que ha incidido normativamente en la vida intelectual y político-legal de los españoles. En todo caso, son precisamente las tradiciones filosóficas del Islam las cuales se reactualizaron particularmente en el siglo XVI, para ser después reprimidas por siglos enteros. Por eso penetramos aquí plenamente en las zonas oscuras de normas y conductas intelectuales que siguen vibrando igualmente en forma soterrada. En el Cide Hamete como «filósofo mahomético» (DQ II, 53, 744) se refleja entonces algo más seguramente, como acota Vicente Gaos, que la «delicada malignidad reuniendo dos usos tan opuestos como el mahometismo y la filosofía» (Cervantes 1987: 743).

Padraastro hispano y padre árabigo de *Don Quijote*

Cabe preguntar ahora hasta qué punto nos podemos distanciar de interpretaciones que, como la de Castro, conjeturan que las cuestiones de la «verdad y la veracidad» en el quehacer del Cide carecen «en sentido lógico y moral [...] de eficacia para el lector del Quijote» (Castro 1967: 5). O de aquellas, como sugiere el arabista alemán Wilhelm Hoenerbach, que arrancan de la identidad profunda entre la opinión cervantina y la visión negativa del árabigo (Hoenerbach 1953: 61),¹ inscribiendo a la vez el prejuicio frente al árabe mentiroso en la tradición de un *orientalismo* europeo (Said 1979) que se remonta hasta el siglo XX. Es evidente el radicalismo con el cual el autor segundo como el mismo don Quijote culpan al moro de la mentira — «[...] siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos [...] por ser tan nuestros enemigos» (DQ I, 9, 197) dice el primero, y el segundo

¹ La consecuencia que saca del alemán Wilhelm Hoenerbach se involucra perfectamente en un discurso orientalista sobre el árabe: «Letzten Endes, worauf will unser Beobachter hinaus? Seine Anfangsthese ist sein Schluß: Der Araber moralischer Unwert!»

enjuicia aún más agresivamente: «los historiadores que de mentiras se valen habían de ser quemados, como los que hacen moneda falsa» (DQ II, 3, 69). Este radicalismo, ¿ha de detenerse sólo en su función poetológica como una agravación del antagonismo falaz entre verdad y mentira poética? O bien ¿no podemos colocar acaso la autoría ficticia también en el círculo del tema morisco contemporáneo y, a saber, tanto en su dimensión político-jurídica como religiosa y literaria?

Para una posible respuesta a esta cuestión es importante ahora el hecho de que en estas inculpaciones irrumpa un plano discursivo que desempeña un rol decisivo en el contexto global de la novela: «el lenguaje imputativo», sobre cuyo rango en la literatura del Siglo de Oro ha llamado últimamente la atención Antonio Gómez-Mariana (Gómez-Mariana 1982: 191). Más importante todavía es el hecho de que este plano donde se comprime tanto el poder represivo de la lengua como la intolerancia creciente frente a religiones y culturas otras, aparezca ya en las primeras frases del prólogo de la primera parte.

Como es sabido, en estas primeras frases se apostrofa significativamente la autoría del autor real y del prologuista. El autor Cervantes habla aquí de sí mismo como del «padrastró» del libro — un distanciamiento que al ser puesto en el contexto criminal de génesis del libro — «una cárcel» (DQ I, 15) — va indicando a la vez una segunda connotación de padrastró. Este significado se halla en la jerga de germanía, el lenguaje de los delincuentes. Según esta jerga el «padrastró» puede significar también «fiscal, procurador en contra» (Casares 1984: 608). El significado doble de la palabra corresponde al juego doble que el autor Cervantes inicia con el lector en este párrafo. Rebajando burlescamente al autor a la categoría de «padrastró» hace que su propia autoridad y la de sus planteamientos caigan en la sospecha de que se está valiendo de un truco retórico múltiple. Los gestos de la propia destronización no sólo exteriorizan una cercanía al rito carnavalesco muy conocido al lector contemporáneo, sino también la naturaleza ambigua de la parodia. Evoca asimismo el ritual inquisidor de juzgar a unas personas por otras (Riley 1962: 222). Sin embargo, la reserva frente a disidentes, y con ello la inculpación de que los arábigos sean mentirosos, adquiere un peso diferente en el contexto concreto que la novela despierta en el lector, precisamente en vinculación con su propia experiencia concreta de cada día.

Por tal razón es muy revelador el hecho de que a la presentación discreta de Cervantes como padrastró doble, siga acto seguido la exhortación sagaz al «libre albedrío» del lector. Pues con la autoría tan curiosamente ennuclada, la cuestión de la autoridad del discurso anunciado pasa a ocupar el centro de la atención del lector. Y, por cierto, tanto más cuanto que en el prólogo sigue ahora el espectáculo insólito de un juego montado sobre la escritura del prólogo. La ficción que subyace ya en el prólogo significa que las líneas de separación entre la literatura y la vida son

visualizadas como simples convenciones librescas. Detrás de la comedia en torno al aparato de «acotaciones» montado con mucha liviandad por el amigo del prologuista — «dar de improviso autoridad al libro» (I, 30) — se esconde actualmente una cuestión que afecta a toda la estructura intelectual del pasado: ¿Qué es lo que hace que los textos adquieran la autoridad de instancias de la verdad y de los géneros? ¿Hasta qué punto se expresa en esta autoridad un language de poder impuesto arbitrariamente? ¿Hasta qué punto se manifiesta en ella una consagración del uso? ¿O se testimonia la búsqueda individual de las bases de la escritura propia? La complicidad entre el lector y el autor que ofrece el padrastro con la ambigüedad de un gesto de bellaco, también está referida por tanto al acto de desnudar las leyes que hacen que se acepte un texto determinado o un género determinado de discurso o también un determinado ritual retórico imputativo, por ejemplo, aquel referido al anuncio de prejuicios, es decir, confiriéndoles o privándolos así de la autoridad propia de un lenguaje veraz y de poder.

Con la dimensión imputativa que Cervantes inserta cifradamente en la palabra «padrastro», el problema de la comprensión amplia del texto por el «lector desocupado» pasa al plano de la comunicación retórica oficial y también al de las leyes discretas que rigen una suerte de comunicación secreta. De ahí que el ‘acusador en contra’ desde el comienzo sugiera una actitud vigilante de lectura como un traducir, descifrar y transcribir lo dicho a lo entendido, o sea, el desciframiento frívolo de una suerte de «escritura secreta» que relumbra detrás del contraste entre la imaginación fantástica y la experiencia común y usual, convirtiendo toda la trama de la novela en una especie de supraleoría de cuestiones teóricas inherentes a la escritura, la circulación y la recepción de discursos. De ahí que el juego del prólogo constituya el señalamiento más importante sobre la forma oculta de la poética de la novela. En el mismo se anuncia a la vez el juego con los anales, los archivos auténticos y falsos de los primeros capítulos que dan a conocer la entrada en escena del Cide Hamete. No obstante, en la trama del juego quedará oculta desde ahora la imposibilidad de igualar el prejuicio frente a los árabes que se anuncia en el texto con una visión ni negativa ni tampoco positiva del autor. A partir de ese momento empieza más bien el juego abierto infinito de ‘destronizar e intronizar’ opiniones infinitamente contrarias o equívocas.

No olvidemos que el padrastro en el prólogo arremete contra un imperio de la retórica no sólo en su dimensión estética, sino también imputativa, con lo cual el hecho de que ambos autores árabigos dentro de la fingida comunidad de autores no utilicen un «lenguaje imputativo», adquiere desde luego un peso especial. A nadie imputan agresividad ni tampoco a nadie condenan categóricamente. Al contrario, cuando en el Cide se agita una cierta sospecha debido a los episodios fabulosos

transcurridos en la cueva de Montesinos, se demuestra incapaz de acusar a don Quijote de mentiroso y hace que el lector adopte la decisión final sobre la verdad y la mentira de los hechos: «Tú, lector, pues eres prudente, juzga lo que te pareciere.» (DQ II, 24, 362).

Don Quijote no es como Sancho el enemigo moral de los judíos, sino más bien de los moros. Defiende en cambio una verdad de las cosas que «no admite ni réplica ni disputa» (DQ II, 360). Su concepto acredita la historia «como cosa sagrada porque ha de ser verdadera, y donde está la verdad está Diós, en cuanto a verdad» (DQ II, 3, 70). Don Quijote, siempre en su forma loca de actuar, sustenta frente al cronista arábigo y sus semejantes la definición unívoca de la verdad, la ley y del dios, o dicho de otra forma, la lógica de identidad de un lenguaje de poder. Y de nuevo estamos enfrentados con la dimensión imputativa del Quijote.

A Cide Hamete en cambio, no le es extraño sólo el lenguaje imputativo. También sufre bajo un déficit básico de inconsistencia y autocerteza que lo hace hasta incapaz de distinguir en su contorno «entre espesas encinas y alcornoques» (DQ II, 60, 838). Estas inseguridades van también vinculadas a su posición social insegura. Es manchego, autor moderno de novelas pastoriles y también un posible pariente de uno de los «ricos harrieros de Arévalo» (DQ I, 3, 312). También el morisco aljamiado no es solamente una figura tornasolada, mezcla de traductor, transcriptor, comentarista y narrador. También su posición social es precaria, ¿tendría necesidad en caso contrario de aceptar un sueldo de hambre por sus traducciones y el alquiler gratis en casa del autor segundo?

La inconsistencia de las dos figuras moras está referida igualmente a su curioso estatus que los representa como tráfugas burlescos entre las religiones. Estos desplazamientos entre fronteras no solamente están marcados por la invocación alternante a Mohamed y al cristianismo católico, sino asimismo por una óptica particular propia de la comunicación social. Con estas palabras Cide Hamete Benengeli cavila sobre la pobreza de su protagonista: «Yo aunque moro, bien sé por la comunicación que he tenido con cristianos que la santidad consiste en la caridad, humildad, fe, obediencia y pobreza, pero con todo eso digo que ha de tener mucho de Dios el que se viniere a contentar con ser pobre [...]» (DQ II, 44, 608). Este párrafo resulta ser más que equívoco. No basta aquí que un musulmán se aventure por las regiones de la santidad católica. Además el ejercicio de la virtud más cristiana, o sea, la de la caridad, lo coloca en medio del tema explosivo de la pobreza, por ende, en un punto doloroso de la experiencia histórica cotidiana de fingirse como constitutivo de ser otro, en cuanto al estatus religioso o social.

También la postura que adopta el morisco aljamiado frente al catolicismo jurado del cronista arábigo no es menos ambigua: «[...] el jurar Cide Hamete como católico

cristiano siendo él moro, como sin duda lo era, no quiso decir otra sino que así como el católico cristiano cuando jura, jura o debe jurar verdad y decirla en lo que dijere [...]» (DQ II, 27, 404). Esto es aquí «como si jurara como cristiano católico», o sea, la verdad fingida de la fe, diluída en espejismos que no quieren acabar. Aparentemente, sólo Dios sabe el secreto de la conversión de los moriscos. Sin embargo, con el problema de la cristianización de los moros que plantea Cervantes en este episodio, recuerda nuevamente el espíritu poco cristiano que reina manifiestamente en el acto inquisitorio del «juicio de personas por otro», pero el cual tiene poco en común con la dimensión imputativa del «padrastró» Cervantes.

El híbrido literario que más se aproxima a estas inconsistencias sociales, religiosas y estéticas de ambos árabes dentro de la comunidad de los autores, ha constituido en la España contemporánea un cuerpo de textos extremadamente heterogéneo al cual aluden con fuerza el original arábigo y su traducción por un morisco aljamiado. Estos textos involucran de igual manera las novelas moriscas, tales como *Abencerraje y la hermosa Jarifa* (1565) o *Historia de los vandos de los Zegríes y Avencerrajes Caballeros Moros de Granada* (1595) y *Las guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, así como, por otro lado, la contrapartida de esta maurofilia: la literatura aljamiada representada por historias falsas como *La verdadera historia del rey Rodrigo [...] compuesta por el sabio Alcayde Abulcim Tarif Aventarique de nación árabe [...] nuevamente traducida de la lengua Árábica por Miguel de Luna* (1603).

Intertextualmente esta literatura, sobre todo mediante su truco retórico de historiador moro fingido o la traducción ficticia de un original arábigo, está presente absolutamente en los estudios cervantinos, pero en su mayoría, como en la crítica de Américo Castro, fundamentalmente en cuanto una especie exótica del modelo caballeresco o de las crónicas falsas. Pero ni en el caso del Cide ni en el de su traductor, como dice Márquez Villanueva, juega Cervantes con un morisco idealizado (Márquez Villanueva 1991: 181). Ambos, el moro y el morisco aljamiado, actúan inequívocamente como personas del siglo poco acaudaladas, cultas y con una capacidad de juicio literario que se verá críticamente, pero que por último habrá de tomarse siempre en serio. Si el morisco se divierte en la primera lectura sobre una nota del Cide que alude al rechazo de la carne de cerdo por los musulmanes, la escena burlesca tiene en ese caso poco de común con las actuaciones de los moriscos en el teatro de Lope de Vega, por ejemplo, donde se les mofa más bien a causa de su aljamiado, su flojera y sus vicios, con lo cual se hacen sospechosos de estar cultivando la herejía en virtud de su afición a la astrología (Labib 1962).

Ambos moros de la autoría común cervantina se caracterizan por su sentido de actualidad y de ahí hallan su imagen fiel en el retrato de los historiadores y 'arbi-

tristas' de la época, así, por ejemplo, en el *Memorial* (1600) de Martín González de Cellorigo, o en *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos de Granada* de Hernando de Baeza, o bien en la *Topografía e Historia general de Argel* (1612) de fray Diego de Haedo. No tanto en la función específica de parodiar las ficciones en los libros de caballerías como en la función general de ser auténticos creadores literarios, ambos personajes en cuanto moros son únicos dentro de la literatura española de aquel tiempo.

En este contexto no existe todavía una reflexión definitiva o agotada sobre el hecho de que un árabe trate intensamente de ponerse en el lugar de un héroe católico, y mucho menos sobre la circunstancia de que no tanto la figura de don Quijote como la dialéctica «represented by the opposition of Don Quijote and Cide Hamete, forms the basis of the novel» (El Saffar 1975: 25). ¿Qué implica ahora esta dialéctica a fin de comprender cabalmente el modelo narrativo cervantino? Al tratarse también en nuestra temática de hacer una revaloración de la historia de la literatura hispanoárabe tendremos que poner manos a la obra y efectuar posiblemente un nuevo estudio de la novela morisca y de la literatura aljamiada. Cabría preguntar, al pretender diseñar en la parodia del modelo caballeresco una nueva forma de literatura de imaginación, ¿Cervantes no tenía también en mira la novela morisca con su sentido caballeroso de la vida, tornasoladamente irreal, pero impregnada por un sentimiento íntimo de solidaridad comprensiva? ¿Y no presintió en ella un «arquetipo de ficción literaria» que «abre uno de los cauces más fecundos a la literatura de evasión cultivada en Europa durante los siglos XVII y XVIII» (Márquez Villanueva 1991: 173). Pero, ¿Cervantes no percibió igualmente la crisis en que hubo de desembocar una experiencia fantástica de la realidad — la historia vivida por los moriscos como drama de sobrevivencia — y el estatus precario de su narración histórica? Cabe aquí conjeturar razones profundas que expliquen el interés particular de Cervantes por la literatura aljamiada.

Aún se desconoce ampliamente el rango de los textos de la literatura aljamiada (junto a Miguel de Luna el *Sumario de la relación declarado por el Mancebo de Arévalo*, *Apología contra la lex cristiana* por Muhammad Alguazir, *Ascensión a las cumbres* por Abulcacim Obeydalá) dentro de esta interrelación tan rica de tensiones. Luce López-Baralt destacó en general que todo el conjunto de textos de la literatura aljamiada constituye una tierra virgen para la investigación: «Los numerosos manuscritos aljamiados de las bibliotecas europeas no han sido catalogados en su totalidad, ni mucho menos editados y estudiados» (López-Baralt 1981: 19).

La misma investigadora demostró que esta literatura aljamiada ha engendrado insólitos géneros híbridos, mezclas literarias entre narraciones caballerescas, romances, tratados legales, de magia y hechicería, recetas y pronósticos, ejemplos de una

historiografía fabulosa, como se la encuentra sólo en la parodia de la historiografía renacentista, así, por ejemplo, en la traducción fingida de la *Historia de Marco Aurelio* de Antonio de Guevara o en las crónicas americanas de la época. Tal literatura morisca y aljamiada, no obstante, ha sido inscrita sólo muy tarde en el contexto de una zona peculiar de contacto cultural con sus características comunicativas, en particular, a través de los estudios de López-Baralt y Márquez Villanueva. De ahí que en el mecanismo ficcional de moro, morisco y cristiano en la autoría de *Don Quijote* se han descubierto hasta ahora sólo pocas y aún limitadas posibilidades para estudiar el eco de una real y conflictiva convivencia cultural. No obstante, subyace en ella seguramente algo más que la parodia de trucos de escribir una historia real ficticia.

El uso extremadamente ambiguo de conceptos y nociones como los de la 'historia', la 'verdad' y la 'mentira' en la literatura aljamiada se funda a la vez en un fondo existencial y muy concreto. Es la intención literaria de «destronar o detener la historia a través de la imaginación» y, a través del truco de una crónica caballeresca falsa, establecer simultáneamente una comunicación secreta con sus lectores moriscos la que formulan los autores moriscos en sus textos (López-Baralt 1981: 19). En esta vinculación marcada por una práctica particular de comunicación que resulta de estos secretos de la literatura aljamiada adquiere una nueva dimensión la polémica intensa entre el Cide y el morisco aljamiado con la materia cristiana y contemporánea del caballero andante.

Una dimensión que apunta, como en el episodio de Ricote, igualmente a la creciente brutalización de España por decreto (Márquez Villanueva 1981: XVI), otra vez a la españolidad de los moriscos, a la relativa amplitud del proceso de asimilación, o sea, a las raíces de una tradición cultural con sentido más oriental que cristiano.

«Los matices orientales de una hispanidad occidental»

Con estas mismas raíces toco brevemente el segundo aspecto de lo hispanoárabe en la construcción del Cide Hamete, o sea, las cuestiones inherentes a una mentalidad intelectual que sigue más bien latente. Si todos los autores fingidos encarnan posturas frente a cuestiones teóricas de la mimesis, entonces cabría preguntar cuál concepto de «imaginación» está presente en este moro mentiroso. Por la mezcla de historiador y poeta sabio se va construyendo en la figura del Cide un papel doble como creador de historia verdadera e imaginada con la cual él va ocupando vacíos tanto en las poéticas como en los tratados de historiografía. Al ser exponente de toda la ambigüedad del choque permanente de dos conceptos de historia, el uno

que iguala historia con ficción y mentira y el otro que relaciona historia con verdad, pone en acción todo el círculo vicioso del argumento de la historicidad.

Este círculo vicioso surge en el Renacimiento de la triple ecuación entre hechos reales y la verdad de los hechos: La verdad histórica se fundamenta en los hechos; los hechos provienen de la realidad; el discurso es expresión de la realidad, dice la verdad de los hechos. Exactamente este dilema se acentúa aún por las poéticas neoaristotélicas con su distinción entre historia en cuanto narración de eventos reales y poesía como narración de eventos posibles o imaginados. La ocurrencia genial de Cervantes que incorpora la realidad cotidiana a la narración mediante una trama fantástica totalmente irreal, pasa a ser ahora un punto de empalme para los tratadistas en materias poéticas e historiográficas. Este punto, por dilucidar las insuficiencias de los procedimientos propios de la teoría clásica, constituye primeramente un desafío para Cide Hamete, luego para la comunidad de los autores ficticios, y finalmente para el lector.

Pensemos nuevamente en la construcción del juego en el prólogo. Toca la cuestión de la autoridad con la cual se va convirtiendo cada una de las figuras de la trama de la novela y con ello de la trama global, tanto en representante de la experiencia real, así como en alegoría de problemas intelectuales. El papel doble de Cide Hamete Benengeli como historiador y sabio provoca una inversión de los deslindes poetológicos e historiográficos entre la verdad, la verosimilitud, lo cierto y lo incierto, lo posible y lo imposible — un papel que yo no quisiera separar de su función como «filósofo mahomético». Si inscribimos ya anteriormente la figura dentro del contexto de la literatura islámica, hemos de destacar ahora que juega casi un papel mayor en la cultura intelectual que en la literatura de la España del siglo XVI. ¿Es simplemente casual que justamente en la *Paráfrasis de la Poética de Aristóteles* de Averroes no se abra tal círculo vicioso de la historicidad por interpretar al filósofo islámico exactamente en sentido contrario del famoso pasaje de Aristóteles acerca de la diferencia entre el historiador y el poeta?

Marcelino Menéndez y Pelayo denominó esta interpretación de Averroes un malentendido fundamental: «El poeta habla de las cosas que son o pueden ser [...] para que la misma imitación y ficción convenga y corresponda con ellas. Pero el oficio de profesor de ficciones y de historias se diferencia del oficio del poeta, aunque uno y otro se ejerciten en fingir inventar cosas nuevas, historias y similitudes en lenguaje métrico» (Menéndez y Pelayo 1946: II, 381). Esta contigüidad de poesía e historia donde no son determinantes las oposiciones entre mentira en cuanto ficción y la verdad en cuanto historia, sino la proximidad a la filosofía que permite explorar lo poético factible de la historia real, toca directamente el núcleo de las reflexiones poetológicas de Cervantes. El concepto averroista corresponde exactamente a una

experiencia de historiografía hispano-musulmana, sellada por un espíritu ensoñador, privilegiando los aspectos de lo legendario, mágico y pictórico. Si en esta revaluación cervantina de la tradición hispano-musulmana el comentario de Averroes desempeña un papel especial, reclama en tanto un estudio más exacto. Finalmente una huella posible diferente hacia el punto de confluencia del pensamiento islámico y cristiano que nos conduce otra vez al centro del campo de la imaginación y la fantasía.

Ahora bien, justamente en *Las Siete Partidas* que adquiere con la *Ley de Toro* (1505) el rango de un «Código Nacional» (Frankl 1961: 16), hay un paralelismo cautivante con el problema recién bosquejado de la imaginación poética. En general, este Código es citado frecuentemente en los estudios para demostrar las reglamentaciones históricas del rito caballeresco de investidura en el texto de la novela. *Las Siete Partidas*, sin embargo, regulan mucho más que el solo ritual caballeresco. Constituyen la base de los debates de un Francisco de Vitoria y de un Francisco de Suárez en torno a la «idea del interés público [...] en cuanto encarnación del Estado y del bien público» y han tenido un significado extraordinario. Si sobre el conquistador del México, Hernán Cortés, se sabe actualmente «que algún ejemplar de *Las Partidas* andaría siempre en manos de los soldados» (Frankl 1961: 33), entonces la popularidad de este texto jurídico, impreso muchas veces durante el siglo XVI, está más que cautelada, ante todo, gracias a la lectura intensa de Cervantes, y particularmente de la *Partida Segunda* con sus leyes sobre el código caballeresco.

Es improbable entonces que Cervantes no hubiera leído también en la misma *Partida Segunda* las leyes VIII y IX. Estas tratan de la imaginación y la fantasía como dos de los «sentidos dentro del alma sentidora y de cómo el pueblo las habrá de usar para servir a su Rey». En la ley VIII se dice sobre la fantasía: «Fantasía quiere decir como antojamente de cosa sin razón, ca esta virtud judga luego las cosas rebatosamente et como non debe, non cantando lo pasado nin lo que adelante puede venir [...] Y por ende el pueblo a semejante destono debe obrar en los fechos del rey [...] ca desto se deben mucho guardar, porque así como los que usan la fantasía en todas las guisas han de caer en locura [...]» (Alfonso el Sabio 1807: 108).

Frente a la fantasía valorada negativamente como peligroso poder de inversión y obra de engaño se acentúa positivamente el valor de la imaginación. Sobre ella se dice: «Imaginación ha mayor fuerza que la fantasía [...] porque obra también en imaginar sobre las cosas que pasaron como sobre las que son de luego, otrosi sobre las que han de venir. Et, porque esta imaginación caya a las vezes sobre las cosas que non son nin podríen seer; otrosi posieron los sabios a semejante desto que el pueblo se debie loca e imprevisible al rey a las cosas que non podríen seer [...]» (Alfonso el Sabio 1807: II, 108). En contra de la vinculación loca e imprevisible de

lo pasado con lo futuro se pone la imaginación como la ponderación mesurada de posibilidades relacionales históricas entre el pasado, el presente y el futuro.

Este derrotero político de la teoría de «los sentidos de afuera y de dentro del alma sentidora» — ideas en conocimiento de Alfonso el Sabio, entre otros a través de los comentarios sobre Aristóteles de Averroes, las traducciones de comentarios de Averroes sobre la *Metafísica*, *De Anima*, *De Sensu*, *De Memoria*, la *Ética Nicomachea* y la *Poética*, obras de la primera mitad del siglo XIII — testimonia un capítulo especial del diálogo intelectual entre la filosofía islámica y el pensamiento jurídico cristiano en España (*L'averroismo* 1979; Hayoun 1991; Márquez Villanueva 1994). El modo cómo Alfonso el Sabio se vale de todos estos comentarios y de los conceptos averroíños de derecho, ley, legislador, así como de los sentidos para concebir una retórica pública de comunicación cultural entre el pueblo y el rey (Kummerer 1989), habla en favor de un trato intensivo, tolerante y original con las ideas recién traducidas o ya en circulación de la filosofía islámica en las ideas de la época de Alfonso el Sabio.

Las leyes alfonsinas sobre el valor distinto de la imaginación y la fantasía en la comunicación pública, ¿han de recordar sólo casualmente el juego comunicativo de *Don Quijote* donde sondea todo un pueblo en lo fantástico o lo imaginario «las posibilidades poéticas de la realidad», según las palabras de Forcione? Y al repetir la pregunta, ¿es sólo casual que también un autor como Gabriel García Márquez defiende en la imaginación «un instrumento de elaboración de la realidad» contra una fantasía «sin ningún asidero en la realidad»? (García Márquez 1982: 31).

Bibliografía

- Alfonso el Sabio (1807): *Las Siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*, 4 vols., Madrid: Imprenta Real.
- L'averroismo en Italia* (1979), Roma: Accademia Nazionale del Lincei.
- Butterworth, Charles E. (1986): *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, Princeton: University Press.
- Canavaggio, Jean-François (1958): «Pinciano y la estética literaria de Cervantes en el 'Quijote'», en: *Anales Cervantinos* 7, págs. 1-103.
- Casares, Julio (1984): *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona: Ed. Gustavo Gili.
- Castro, Américo (1948): *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Castro, Américo (1967): «Cide Hamete Benengeli: El cómo y el por qué», en: *Mundo Nuevo* 8, págs. 5-9.

- Cervantes de Saavedra, Miguel (1987): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición de V. Gaos, 3 vols., Madrid: Gredos.
- El Saffar, Ruth (1975): *Distance and Control in Don Quixote: A Study in Narrative Technique*, Chapel Hill: University Press.
- Forcione, Alban F. (1970): *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, Princeton: Princeton University.
- Frankl, Victor (1962): «Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas», en: *Revista de Historia de América* 53-54, págs. 9-74.
- García Canclini, Nestor (1989): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Ed. Grijalbo.
- García Márquez, Gabriel (1982): *El olor de la guayaba: conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza*, Bogotá: La Oveja Negra.
- Gómez-Mariana, Antonio (1982): «La evocación como procedimiento en el Quijote», en: *Revista Canadiense de estudios hispánicos* 2/6, págs. 191-223.
- Hayoun, Maurice-Ruben / Libera, Alain de (1991): *Averroès et l'averroïsme*, París: Presses Universitaires de France.
- Heusch, Carlos (1991): «Le problème de l'Altérité dans le Livre du Gentil et des trois sages de Raymond Lulle: paganisme et infidélité», en: Redondo, Agustín (ed.): *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, págs. 33-44.
- Hoenerbach, Wilhelm (1953): *Cervantes und der Orient: Algier zur Türkenzeit*, Bonn: Verlag für Orientkunde.
- Kummerer, Christoph (1989): *Der Fürst als Gesetzgeber in den lateinischen Übersetzungen von Averroes*, Ebelsbach: Verlag Rolf Grener.
- Labib, Gisela (1961): *Der Maure in dem dramatischen Werk Lope de Vegas: ein Beitrag zu dem Problem: der Maure — eine literarisch oder historische Wirklichkeit?*, Hamburgo: Universität Hamburg.
- López-Baralt, Luce (1985): *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid: Hiperión.
- López-Baralt, Luce / Irizarry, Awilda (1985): «Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI», en: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, sin editor, vol. 2, Madrid: Gredos, págs. 547-582.
- López-Baralt, Luce / Narváez, María Teresa (1981): «La espiritualidad popular en la literatura aljamiada-morisca del siglo XVI», en: *Revista de dialectología* 36, págs. 17-51.
- López Naiva, Santiago A. (1989): «El juego narrativo en torno al autor ficticio en el Quijote de 1615», en: *Anales Cervantinos* 27, págs. 9-20.

- Márquez Villanueva, Francisco (1991): *El problema morisco desde otras laderas*, Madrid: Libertarias.
- Márquez Villanueva, Francisco (1994): *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre.
- Martí Alanis, Antonio (1984): «La función epistemológica del traductor en *El Quijote*», en: *Anales Cervantinos* 22, págs. 31-46.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1974): *Historia de las ideas estéticas en España*, 5 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quérillacq, René (1992): «Los moriscos de Cervantes», en: *Anales Cervantinos* 30, págs. 77-98.
- Riley, Edward Calverley (1962): *Cervantes' Theory of the Novel*, Oxford: Clarendon Press.
- Rodríguez-Vecchini, Hugo (1982): «Don Quijote y La Florida del Inca», en: *Revista Iberoamericana* 48, págs. 120-121, 587-620.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*, Nueva York: Pantheon Books.
- Subirats, Eduardo (1994): *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Barcelona: Anaya.
- Unroy, Dominique (1991): *Ibn Rushd (Averroes)*, Londres: Routledge.